



Les secrets de la mer Rouge, ou l'islamisme sans la colonisation

François Burgat

► To cite this version:

François Burgat. Les secrets de la mer Rouge, ou l'islamisme sans la colonisation. François BURGAT. L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations Paris, La Découverte 2005, La Découverte, pp.91-106, 2005. halshs-00367807

HAL Id: halshs-00367807

<https://shs.hal.science/halshs-00367807>

Submitted on 12 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

François Burgat : *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations*

Paris, La Découverte 2005 p.191-206

Chapitre 4

Les secrets de la mer Rouge, ou l'islamisme sans la colonisation

« Partout dans le monde arabe, les disciples de Hassan al-Banna ont cherché à réaffirmer la présence de l'islam dans les Constitutions ; au Yémen, à l'opposé, ils ont contribué à introduire la Constitution dans l'islam. »

Mohamed QAHTAN, un des dirigeants du Rassemblement yéménite pour la réforme, 2003¹.

De cet effacement progressif des spécificités nationales au profit d'une transnationalisation des imaginaires politiques, le cas de la Péninsule arabique, berceau d'Al-Qaïda, témoigne amplement. Dans la majeure partie du Yémen et en Arabie saoudite, les courants islamistes sont en effet nés sur un espace globalement préservé de présence coloniale directe², une particularité majeure au regard des modalités de la première temporalité de l'islamisme

La République arabe du Yémen, née en 1962 à Sanaa, sur un territoire souvent comparé à l'« Afghanistan tribal » ou au « Tibet de la mer Rouge », a pris la suite

1 Mohamed Qahtân est l'un des dirigeants du Al-Tajamu' al-yamani lil-islam (Rassemblement yéménite pour la réforme), créé en 1990 au Yémen par les Frères musulmans ; entretien avec l'auteur, Sanaa, mars 2003.

2 Voir Joseph CHELHOD (dir.), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1985 (tome 1 : Le peuple yéménite et ses racines ; tome 2 : La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes ; tome 3 : Culture et institutions du Yémen) ; Paul BONNENFANT (dir.), *La Péninsule arabique aujourd'hui*, Éditions du CNRS/CEROAC, Paris, 1982 (2 tomes) Fred Halliday *Arabia Without Sultans*, Saqi books, Londres, 2002.

5 Qui était, lors de la réunification de 1990, trois fois plus peuplé que le sud. Franck MERMIER (dir.). - Monde arabe Maghreb Machrek, n°155, janv.-mars 1997

d'une monarchie religieuse (chiite zaydite) qui, au lendemain de sa victoire sur l'Empire ottoman moribond, en 1918, s'est employée avec succès à se protéger de toute incursion étrangère. Dans tout le nord du Yémen la modernisation ne pouvant être corrélée à une présence étrangère, les islamistes ne devraient donc pas pouvoir, en théorie, y revendiquer la « restauration d'un univers symbolique » dont ils auraient été dépossédés et prendre appui, aussi naturellement que leurs homologues tunisiens ou algériens, sur la critique d'une modernisation vécue comme une « désislamisation ».

L'hypothèse générale que nous avons toujours avancée est que plus la « désislamisation » culturelle a été brutale, plus forte a été la propension ultérieure au rejet de la greffe et partant, plus important le potentiel de la mobilisation islamiste. Pourtant au fil d'une histoire très atypique, les courants islamistes yéménites et saoudiens représentent bien, comme partout ailleurs dans la région, la toute première force oppositionnelle. Quels éclaircissements sur l'« universalité » d'une telle mobilisation le Yémen et, dans une certaine mesure, l'Arabie saoudite, peuvent-ils donc nous offrir ? Pourquoi ces deux pays, qui n'ont pas été soumis à une colonisation occidentale directe, sont-ils néanmoins devenus d'importants « producteurs » d'islamistes radicaux, fournissant le plus grand nombre de membres aux commandos du 11 septembre ? Comment l'islamisme s'est-il développé hors du repoussoir colonial ? Les islamismes de la Péninsule en ont-ils hérité une quelconque spécificité ? Quels enseignements peut-on tirer de cette singularité péninsulaire ?

Une Péninsule pas si insulaire que cela

La réponse principale apparaît assez clairement si l'on décompose la temporalité de la mobilisation islamiste selon les trois séquences historiques proposées.

Tout d'abord, si l'histoire de la Péninsule s'est écrite en l'absence formelle des ingrédients propres à la première temporalité du tête-à-tête colonial, des influences importantes n'ont pas moins touché ces deux pays au cours de cette période. Il convient donc de nuancer la représentation de sociétés qui n'auraient, en l'absence de fait colonial, vécu de modernisation que purement endogène, échappant de ce fait au syndrome de la « déculturation ». L'absence de colonisation au Nord⁵, est tout d'abord fortement nuancée par le fait que la société yéménite, depuis la réunification de 1990,

est le produit de la confluence avec la partie sud du pays qui, elle, a été colonisée pendant près de cent trente ans. Au sud, la République démocratique et populaire est née, en 1967, d'une lutte nationaliste contre l'Empire britannique, qui avait occupé Aden puis son arrière-pays de 1839 à 1967. Ce Sud ne déroge donc pas de façon significative au paradigme colonial. Ouverte sur les courants du monde comme pouvait l'être un grand port de la route des Indes au lendemain de la mise en service du canal de Suez, la République démocratique et populaire du Yémen a été de surcroît, après l'indépendance de 1967, l'un des rares régimes du monde musulman à avoir explicitement manié la référence marxiste.

Bien avant la réunification de 1990, la société du Nord, si cloisonnée et isolée fut-elle, était entrée en contact, du fait notamment de l'importance des flux migratoires, avec ce Sud « britannique », peuplé par un apport massif de ses propres migrants avec lesquels les liens familiaux ont toujours subsisté. La société du Nord a été ensuite, par d'autres vecteurs que la présence britannique, soumise à l'influence occidentale. Les Jeunes Turcs, représentants d'un Empire ottoman qui – pour être sur le déclin n'en était pas moins porteur de réformes profondes – furent sans doute les premiers médiateurs de ces *tanzimat* influencées par l'Europe. Ces acteurs d'une modernisation « importée » furent significativement dénoncés par la résistance « nationaliste » et religieuse de l'imam Yahyâ (1904-1948) comme de vulgaires mécréants, accusés de « porter le pantalon » et de consommer des boissons fermentées.

La plupart des modernisations, non seulement technologiques, mais intellectuelles et politiques, qui ne furent pas introduites par les Ottomans, transitèrent par Aden. L'une des plus importantes a sans doute été la création – expérimentale – par Ahmed Mohamed Nu'man, en 1936, au sud de Taez, d'une école moderne directement inspirée de la pratique adénite⁶. Les échanges d'étudiants et de « coopérants techniques » que l'imam Yahyâ organise progressivement avec le Liban et l'Irak, puis avec l'Égypte, après avoir réalisé en 1934 le retard technologique de ses troupes vaincues par son rival Abdelaziz b. Abderrahmane al-Saoud, vont être des premiers

6 Voir *Les Mémoires d'Ahmed Mohamed Nu'man*, texte édité par Ali Zayd, CEFAS/CAMES/Madbouli, Sanaa/Beyrouth/Le Caire, 2004(en langue arabe). Sur l'iconographie de cette période de la modernisation yéménite, voir François BURGAT (dir.), *Le Yémen vers la République (1900-1970). Iconographie historique du Yémen*, CEFAS, Beyrouth/Sanaa, 2004.

supports de l'influence intellectuelle arabe et étrangère. Cette modernisation des esprits allait paver la voie à la révolution constitutionnelle de 1948, lancée par le mouvement des « Yéménites libres »⁷, exilés à Aden mais également très proches des réformistes égyptiens, tout particulièrement des Frères musulmans d'Hassan al-Banna.

À partir des années 1950, les réformistes musulmans cèdent en partie la place aux nasséristes et aux baathistes qui commencent à leur faire concurrence⁸. Ce sont les étudiants yéménites inscrits à al-Azhar ou à Dar al-'Ulûm qui relayent les idées nouvelles puis, de plus en plus directement, la presse écrite et les ondes de « La voix des Arabes ». La révolution républicaine, nourrie par l'immobilisme et l'autoritarisme du régime imamite d'Ahmed (1948-1962), fils et successeur de Yahyâ, n'aurait toutefois jamais eu lieu dès 1962, alors même qu'Al-Badr, très libéral, venait de prendre la succession de son père Ahmed, si Gamal Abd al-Nasser, soutenu et armé par l'URSS, n'avait pas voulu contrecarrer au sud de la Péninsule les ambitions politiques et idéologiques de ses concurrents saoudiens et de leurs soutiens américains et britanniques.

Cette problématique, qui relativise fortement l'absence de syndrome colonial peut être, pour l'essentiel, étendue à l'Arabie saoudite, où l'importance des influences étrangères, en croissance exponentielle depuis la présence ottomane jusqu'à la seconde guerre du Golfe, est plus grande encore. Pascal Ménoret a très bien montré que l'idée d'une société saoudienne demeurée à l'abri du fait colonial doit en effet être fortement relativisée⁹. Même si les Britanniques ne l'ont pas jugée suffisamment importante pour la coloniser, l'Arabie a bien vécu dans un ordre de type colonial qui a eu en réalité trois titulaires successifs. La « colonisation » fut d'abord ottomane, soit sous la forme

7 Leigh DOUGLAS, *The Free Yemeni Movement, 1935-1962*, *op. cit.*

8 « Les uns sont bien connus, tels Afghani, Kawakibi, Chakib Arslan, rappelle Mohamed Al-Ahnaïf, et d'autres le sont moins comme le Palestinien M. Ali-Tahir et le Tunisien Abdel-Aziz Tha'alibi (le fondateur du parti nationaliste Destour). Leur champ d'action ne se limitait pas à la patrie qui les a vus naître, mais couvrait tous les terrains où le hasard et les nécessités du combat les appelaient » (Mohamed AL-AHNAÏF, « Al-Fudhayl al-Wartilânî, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères musulmans dans la Révolution de 1948 », *Chroniques yéménites*, 1999, CEFAS, Sanaa (<cy.revues.org>). Voir également François BURGAT et Marie CAMBERLIN, « Yémen : aux sources de la révolution républicaine », in Rémi LEVEAU (dir.), *Les Monarchies arabes, transitions et dérives dynastiques*, Institut français des relations internationales/Institut des études transrégionales/Université de Princeton, La Documentation française, Paris, 2002, pp. 121-140.

9 Pascal MENORET, *L'Énigme saoudienne*, *op. cit.*

d'interventions militaires au cœur du Najd, de 1818 au milieu du XX^e siècle, soit, le plus souvent, sous la forme de subsides versés aux élites traditionnelles, pour les téléguider aussi sûrement qu'une occupation en bonne et due forme. La colonisation fut ensuite britannique, avant d'être américaine. Atypiques dans leur forme, ces dominations furent parfaitement fonctionnelles elles aussi. Après un fugitif protectorat britannique (1915-1927), les diplomates ou agents secrets britanniques puis américains d'abord, les cadres pétroliers américains de l'« État » Aramco ensuite, y ont joué, jusqu'à la tardive nationalisation de 1988, avec une efficacité comparable, le rôle tenu ailleurs par l'instrument plus coûteux de l'appareil colonial d'État.

Les ingrédients de la recette islamiste propres à la deuxième et à la troisième temporalité, soit la multiplication des « concessions » culturelles, économiques, puis politiques ou même militaires, des élites dirigeantes vis-à-vis de l'environnement occidental, sont dans la péninsule non seulement proches du reste du monde arabe, mais parfois même plus prononcés encore, comme en Arabie saoudite sous tutelle américaine. Partiellement soustraits à la norme de l'acculturation coloniale par le fait qu'ils n'ont pas connu l'instrument étatique de cette domination, les pays de la Péninsule n'échappent donc aucunement, on va le voir, à la matrice explicative générale de l'islamisme contemporain.

Le Yémen et l'Arabie saoudite face à Washington, ou la fin de l'exception péninsulaire

L'absence partielle ou le caractère atypique de la temporalité du tête-à-tête colonial ont en fait été en quelque sorte compensés par la donne très spécifique des deux temporalités suivantes, où les différentes formes de pression étrangères vont être d'autant plus évidentes que la société y avait été moins directement exposée.

Au Yémen, en 1962 (comme cela avait été le cas en 1948), c'est d'une capitale étrangère – Le Caire – celle du « nationaliste arabe laïque » Gamal Abd al-Nasser, alors engagé dans une violente campagne répressive contre les Frères musulmans, que va venir le catalyseur de la « modernisation révolutionnaire ». La révolution est en fait initiée par Nasser lui-même, qui ne prend même pas la peine d'en informer les leaders des Yéménites libres exilés au Caire. Il ne craint pas davantage d'aller contre le

sentiment de ses relais militaires à Sanaa, les « Officiers libres » yéménites. Ceux-ci craignent en fait de subir, comme en 1948, la colère vengeresse des tribus habituées à désavouer les interventions perçues comme « étrangères ». C'est Nasser encore qui, au prix d'une longue présence militaire, assure, non sans difficulté, la survie ultérieure du nouveau régime jusqu'au pacte de 1970 mettant fin à la guerre civile. Par militaires ou hommes liges interposés (Abdallah Sallal, de « petite naissance », ou Abderrahmane Baydani, « né de mère égyptienne et de père inconnu » comme se plairont à les décrire leurs opposants, dont le cofondateur des Libres, Ahmed Mohamed Nu'man), c'est Nasser toujours qui jusqu'à la débâcle de juin 1967, gouvernera en réalité, presque sans partage, la République née sur les terres de l'antique royaume de la reine de Saba.

Un épisode particulièrement emblématique permet de mesurer la vigueur de cette tutelle : lorsqu'il apparaît à son conseiller pour les affaires yéménites, un certain Anouar al-Sadate, que le gouvernement de ce pays a des vellétés d'émancipation, Nasser fait purement et simplement emprisonner (en septembre 1966) les soixante membres de la délégation gouvernementale et diplomatique arrivée au Caire par avion spécial, dont tout le gouvernement. Ahmed Mohamed Nu'man, qu'il considère comme le responsable des vellétés d'émancipation de ses protégés, y passera plus d'une année¹⁰ ! Les effets de cette irruption brutale – et armée – du nassérisme dans l'imaginaire politique du Nord, avant et après la révolution de 1962, ne sauraient donc être sous-estimés.

Si la première des trois « temporalités », celle du face-à-face colonial, est partiellement absente de la chronologie islamiste yéménite et saoudienne, les acteurs de la deuxième temporalité ont donc bel et bien vécu une situation comparable à celles des territoires ayant subi la colonisation. Au début des années 1960, les mémoires du Yémen du Nord portent témoignage de certains épisodes très proches de ceux que vécurent les citoyens des Républiques les plus laïques. Même si l'instauration de la République arabe du Yémen en 1962 a bénéficié de l'appui des Frères musulmans, et que l'aile nassérienne la plus radicale y a été mise en minorité, la chute de la monarchie a en effet été ressentie par beaucoup comme le début d'un insupportable recul de la référence religieuse. De fait, la chute d'un imamat zaydite perçu avant tout

¹⁰ Voir *Les Mémoires d'Ahed Mohamed Nu'man*, *op. cit.*

comme religieux semble bien avoir légitimité, au moins conjoncturellement, la montée d'une attitude ouvertement antireligieuse dans certains cercles du pouvoir¹¹. Dénonciation de la pratique de la prière dans certains établissements d'enseignement, abandon voire interdiction du culte dans les académies militaires, tonalité nassérienne du discours politique au cours des premières années de la République ont à l'évidence introduit une certaine rupture dans le continuum symbolique.

Au Sud, dans le même temps, après l'indépendance de 1967, la problématique de la « désislamisation » fonctionnait, bien sûr, plus classiquement, malgré de solides résistances populaires sur ce terrain. Les « partisans de l'islam » furent néanmoins marginalisés de la sphère publique et de la représentation politique. Les *awqaf* (fondations dont la gestion garantissait traditionnellement leurs ressources aux institutions religieuses) passent sous contrôle gouvernemental. Classiquement, les cultes des saints des confréries soufies sont favorisés, dans la logique d'une « retraditionnalisation » de la pratique religieuse supposée prévenir ou ralentir sa « politisation » oppositionnelle. Sous l'influence du grand frère soviétique, les législations civiles sont fortement « sécularisées », le port du voile étant notamment combattu dans toute la fonction publique. Une partie des élites religieuses choisit alors la voie de l'exil vers le Nord ou l'Arabie¹².

En Arabie saoudite, derrière le paravent du « fondamentalisme d'État », se produit une évolution qui n'est pas sans rapport avec celle du Yémen du Nord. Les rois Saoud et Faysal vont engager et promouvoir des technocrates formés à l'occidentale et progressivement reléguer les oulémas à des fonctions seulement honorifiques.

Le « bon » fonctionnement du paradigme islamiste dans un environnement qui n'a pas subi le choc colonial s'explique dès lors de la même manière que s'explique la

11 Voir François BURGAT, « Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité », in Franck MERMIER et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 221 sq. L'un des éditoriaux de la revue du Rassemblement yéménite pour la réforme, *Al-Nûr*, rappelle en ces termes, trente ans plus tard, cet épisode : « Il n'était dans l'esprit de personne que [la] révolution de 1962 puisse être éloignée de la lumière de l'islam. [...] Deux jours après la révolution, nous eûmes toutefois la surprise d'entendre une voix "mécréante" chanter à tue-tête dans la radio nationale : "Désormais, ce ne sont plus les bigots qui gouverneront". »

12 Franck MERMIER et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit. ; Paul DRESCH, *A History of Modern Yemen*, op. cit. ; Sheila CARAPICO, « Civil society in Yemen : a political economy of activism in Modern Arabia », *Cambridge Middle East Studies*, n° 9, Cambridge University Press, 1998.

présence d'un certain degré de modernité occidentale dans un pays qui n'a pas été au contact direct du producteur initial de cette modernité. Au rythme lent où cette modernisation a été importée, fût-ce par des médiateurs arabes, l'alchimie de la « réaction » islamiste s'est tout de même produite. La troisième temporalité va la « parfaire » et accélérer le retour de la Péninsule dans le tronc commun de l'histoire régionale. Face à la poussée interventionniste et hégémonique de la superpuissance américaine, les itinéraires péninsulaires non seulement rejoignent le tronc commun de l'histoire de la mobilisation islamiste, mais ils y acquièrent une particulière exemplarité.

Avec la seconde guerre du Golfe, c'est en effet sur le registre militaire que, deux ans à peine après la nationalisation de l'Aramco (en 1988), dont elle va considérablement réduire la portée, se manifeste l'irruption de l'ordre impérial américain dans la Péninsule. Les princes saoudiens, craignant pour leur trône, acceptent alors l'invitation pressante des États-Unis de financer la campagne de libération du Koweït et l'installation de troupes américaines sur leur territoire. On sait le rôle déterminant que va jouer cet épisode dans la montée de la contestation islamiste et l'engrenage de la répression gouvernementale.

Le Yémen n'est pas épargné par cette conjoncture. Dès 1990, accusé d'avoir soutenu le camp de Saddam Hussein, il est brutalement ostracisé par Washington et ses alliées, les monarchies pétrolières. Les conséquences de ce boycottage financier vont être dramatiques pour l'économie d'un pays qui venait d'entrer dans l'épreuve de la réunification : un million de travailleurs émigrés sont expulsés d'Arabie saoudite, ouvrant une terrible crise économique et sociale dont, quinze années plus tard, le pays n'est pas complètement remis. Après le 11 septembre, les pressions américaines vont se faire plus directes, Washington entreprenant alors de « normaliser » le Yémen¹³. Arabie et Yémen se rejoignent ainsi au cœur même des effets de l'unilatéralisme américain, une partie de leurs ressortissants réintégrant sans réserve l'« universel » de la rébellion islamiste à l'égard d'une tutelle étrangère illégitime.

Le Yémen, un temps le moins autocratique des régimes de la région, commence

¹³ François BURGAT, « Dans l'engrenage de la guerre : la normalisation du Yémen », *Le Monde diplomatique*, février 2003.

ainsi irrésistiblement à rejoindre les rangs des adeptes de la « formule politique arabe ». Sa « normalisation » va être en tout état de cause à l'origine directe de la campagne répressive lancée, en juin 2004, contre les partisans de Hussein Badr al-Dîn al-Huthi, qui représente la première déchirure majeure de la vieille formule transactionnelle entre les islamistes et le pouvoir du président Sâleh¹⁴. Les pressions américaines au Yémen sont peut-être ainsi en train de remettre en cause les subtils équilibres de la transaction entre le pouvoir, les islamistes et les tribus, qui avaient été longtemps la clef de la stabilité politique du pays, lui permettant d'échapper aux tensions inhérentes aux politiques de répression, voire d'éradication de la génération islamiste¹⁵.

Comme à Riad, le régime de Sanaa est aujourd'hui contraint de faire des concessions sécuritaires et diplomatiques qui affaiblissent sa crédibilité idéologique et politique face à son opposition. Ce qui facilite l'identification croissante de l'opinion publique à la ligne d'une résistance « islamique » emblématisée par Oussama Ben Laden, l'un de ses fils émigrés vers le nord saoudien.

La réaction islamiste aux « dysfonctionnements » d'un processus d'« occidentalisation » perçu comme menaçant l'appartenance culturelle et politique

14 Fils de bonne famille du Nord-Yémen, Hussein Badr al-Dîn al-Huthi est un ancien député, cofondateur en 1990 du parti « Al-Haqq », l'une des réminiscences, dans le cadre républicain, de l'expression politique du rite zaydite. Le chef de l'État, en 1997, l'a encouragé à créer une association (La Jeunesse croyante), dont il attendait sans doute qu'elle divise les rangs de l'opposition religieuse. En 2002, il entre en tension avec le régime, ou, plus exactement, le régime lui fait part de sa réprobation, au fur et à mesure que se radicalise son discours contre la politique américaine et israélienne dans la région. À la demande des autorités américaines, l'armée entreprend, en juin 2004, de mettre un terme à sa campagne de mobilisation et l'accuse de vouloir rétablir l'ancien imamat. Après sa disparition, en novembre de la même année, dans une attaque aux gaz de combat lancée contre la caverne où il s'était retranché, son père a pris sa succession dans un conflit qui a fait pour l'heure plusieurs centaines de morts dans les rangs de l'armée aussi bien que dans ceux des « rebelles ».

15 La légitimité historique acquise de très longue date par le courant islamiste – à travers sa lutte contre l'imamat d'abord (en 1948), son soutien à la République ensuite (et la mobilisation des tribus par Zubayri et son Parti de Dieu) puis au régime du président Ali Abdallah Sâleh (par la lutte contre les « marxistes » du Sud avant et après la réunification) – s'est traduite par le fait que les islamistes, acceptés dans le système oppositionnel légal et, pendant un temps, associés au pouvoir, étaient jusqu'à cet épisode demeurés à l'écart des prisons comme de la tentation de l'opposition révolutionnaire (voir Ludwig STIFTL, « The Yemeni islamists in the process of democratisation », in Franck MERMIER et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 247 ; Jilian SCHWEDLER, « The Yemeni Islah party : political opportunities and coalition building in a transitional polity », in Quintan WIKTOROWICZ (dir.), *Islamist Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington, 2003).

musulmane, aurait donc bien été d'une certaine manière « importée » dans la Péninsule au fur et à mesure que celle-ci sortait de la phase de protection des pressions occidentales directes. La mondialisation politique y a, en quelque sorte, remis à l'heure les pendules de l'histoire en y exportant les dynamiques réactives dont elle avait été un temps préservée. Malgré des causalités culturelles moins apparentes du fait de l'absence de « désislamisation coloniale », la mobilisation islamiste s'est donc nourrie dans la Péninsule d'une perception de plus en plus « universelle », à l'échelle du monde musulman, de la réalité et de l'impact, culturel, mais également économique et politique, de l'hégémonie occidentale. Au fil de cette mondialisation des représentations, l'imaginaire politique des Yéménites et des Saoudiens s'est mis rapidement au diapason des grandes mobilisations et des grandes tensions idéologiques régionales et mondiales.

Les Frères musulmans au miroir yéménite

Même rentrées dans le tronc commun de la problématique identitaire, les trajectoires de l'islamisme au Yémen n'en apportent pas moins des éclairages originaux. La dynamique de réislamisation, portée notamment par les Frères musulmans, y a été en fait, dans le contexte très particulier d'une société qui n'avait pas été... désislamisée, étroitement associée à celle de la modernisation. C'est-à-dire à l'avènement de nouvelles formes d'organisation politique (et au premier chef, l'adoption d'une Constitution), mais aussi au dépassement des barrières élevées par les appartenances primaires inhérentes à la hiérarchie sociale ou aux clivages sectaires.

Au Yémen, les Frères musulmans, sous l'impulsion directe de Hassan al-Banna, ont en effet été les promoteurs actifs de l'introduction du constitutionnalisme dans la pensée islamique, et donc de la modernisation de cette pensée ¹⁶. Mais la leçon yéménite, sur ce terrain, ne s'arrête pas là. Lorsqu'ils ont voulu, en 1948, introduire la référence constitutionnelle dans le tissu institutionnel et doctrinal de l'imamat, les

¹⁶ La figure emblématique de l'interventionnisme des Frères est celle du nationaliste algérien Al-Fudayl al-Wartilânî. Arrivé en avril 1947 sous les traits d'un négociant, l'émissaire d'Hassan al-Banna fut la cheville ouvrière de la révolution de 1948. C'est lui qui rédigea la Charte sacrée, document programmatique à valeur constitutionnelle qui devait être l'instrument de la réforme de l'imamat (voir Mohamed AL-AHNAF, « Al-Fudhayl al-Wartilânî, un Algérien au Yémen », *loc. cit.*).

représentants de l'organisation égyptienne et leurs alliés yéménites ont été eux-mêmes rejetés par la société politique traditionnelle comme insupportablement « étrangers », tout comme l'avaient été les Jeunes Turcs, pourtant « musulmans » eux aussi, pour des raisons différentes mais pas tout à fait incomparables.

On peut tirer de cet épisode une triple conclusion. La confirmation d'abord que les Frères musulmans égyptiens, les « pères fondateurs » de l'islamisme contemporain, n'ont pas renié l'héritage modernisateur des réformistes qui les ont précédés et inspirés et ne sont certainement pas inscrits en rupture ou en « régression » par rapport à eux, comme l'ont écrit tant de leurs contempteurs récents, malgré les avertissements donnés très tôt contre de telles simplifications¹⁷. L'attitude de l'intelligentsia modernisatrice yéménite à l'égard des envoyés de Hassan al-Banna est de ce point vue très significative : entre 'Abduh, Kawakibi¹⁸ et al-Banna, les Libres yéménites n'ont perçu aucune de ces frontières que croient pouvoir tracer aujourd'hui ceux qui défendent l'idée d'une opposition radicale entre leur pensée et celle de leurs prédécesseurs réformistes.

Lorsque leur pensée a été, comme en Égypte, précédée par l'irruption de la modernisation politique, les Frères musulmans vont effectivement s'efforcer de l'« islamiser » et de faire réintégrer la référence islamique dans l'univers du constitutionnalisme moderne – ce qui incitera certains observateurs, qui confondent la forme et le fond, à penser qu'ils ont été les artisans du rejet de cette modernisation. Le terrain yéménite fournit une éclatante preuve que l'histoire est singulièrement plus complexe : lorsque ces mêmes Frères musulmans égyptiens, au sortir de leur propre confrontation avec la modernisation politique, vont se retrouver au Yémen face à un système politique vierge de toute modernisation, ils vont se faire les artisans de la légitimation de cette modernisation et non point ceux de son rejet.

C'est cette leçon yéménite qu'explicite l'« islamiste » Mohamed Qahtan, cadre du parti Islah, lorsque, pour spécifier l'itinéraire historique de la modernisation au

17 Notamment par Olivier CARRE et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans*, Gallimard, Paris, 1983 ; ou Olivier CARRE, *Mystique et politique. Sayyid Qutb*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002, p. 27 sq.

18 Voir notamment François BURGAT et Mohamed SBITLI, « Les “Libres” yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », *loc. cit.*

Yémen, il fait remarquer : « Partout dans le monde arabe, les disciples de Hassan al-Banna ont cherché à réaffirmer la présence de l'islam dans les Constitutions », alors que, « au Yémen, à l'opposé, ils ont contribué à introduire la Constitution dans l'islam¹⁹. » Dans les deux cas, l'attitude des Frères, bien éloignée des postures traditionnelles, a eu comme effet d'ancrer le constitutionnalisme comme forme modernisée de la politique.

La deuxième conclusion méthodologique est sans doute plus importante encore. Le discours « religieux » ne se réduit pas nécessairement à la « tradition » ou aux formes endogènes de la culture héritée : il peut être le véhicule de toutes sortes de dynamiques, y compris des ruptures modernisatrices voire révolutionnaires. Dans la pensée des Frères musulmans en particulier, dans la mobilisation islamiste en général, le regard occidental tend régulièrement à ignorer la dimension politique et à surdéterminer la dimension religieuse. Des pans entiers de la société yéménite traditionnelle ont, à l'inverse, perçu cette pensée comme visant à « introduire le politique dans le religieux et à son détriment » et donc comme souffrant d'un déficit de religiosité. Ils l'ont alors rejetée comme telle.

Avant 1948, l'imam Yahyâ n'a eu ainsi aucune difficulté à disqualifier le discours des Frères musulmans et à faire passer ses auteurs comme voulant « résumer » (et donc amputer) le Coran. Pour les Occidentaux, les Frères musulmans sont (jusqu'à ce jour) demeurés illégitimes en tant qu'ils réaffirmaient la place de la référence religieuse dans le champ politique et portaient, ce faisant, atteinte à l'autonomie du politique ; à l'inverse, pour les Yéménites de 1948, opposés aux réformes modernisatrices des « Libres », ces mêmes Frères, si « musulmans » soient-ils, sont apparus, et leur réforme constitutionnelle avec eux, comme illégitimes du fait que leur affirmation de l'autonomie du politique se faisait au détriment de la centralité de la référence religieuse. Il en sera de même en 1962, lorsque le coup d'État militaire, dépourvu de soutien populaire, ne réussira que grâce au soutien massif de l'Égypte nassérienne.

La pensée des Frères, si « religieuse » qu'elle ait été, a donc été disqualifiée à deux

19 Mohamed Qahtân, l'un des dirigeants du parti Rassemblement yéménite pour la réforme, créé en 1990 au Yémen par les Frères musulmans ; entretien avec l'auteur, Sanaa, mars 2003.

reprises par une partie du tissu social et politique du Yémen en tant que... vecteur de rupture modernisatrice²⁰. La troisième conclusion, pour évidente que soit la thèse qu'elle confirme, est le message que le double échec de la révolution yéménite confirme aux réformateurs ou même politiciens de tous bords. Les meilleures causes, desservies par un déficit de communication, peuvent engendrer des rejets « irrationnels » de la part de leurs bénéficiaires pressentis. La leçon répétée des deux échecs successifs des révolutions yéménites de 1948 et de 1962 est claire : lorsque le vocabulaire politique se coupe de l'univers symbolique de la culture intuitive, la locomotive de la modernisation risque de se séparer des wagons de la société qu'elle entend transformer. C'est la thèse que va reprendre à son compte Mahmûd Zubayri, l'un des cofondateurs des Libres, dont l'expérience est au cœur de la « démonstration » yéménite.

En 1962, les Libres, défaits une première fois lorsqu'ils avaient voulu réformer l'imamat en 1948, craignent de l'être à nouveau, tant ils peinent à contenir la contre-révolution royaliste, solidement ancrée dans le tissu rural. Alors marginalisé, sans doute en partie pour sa proximité avec les Frères musulmans, Zubayri constate que les modernisateurs islamistes yéménites viennent une nouvelle fois d'échouer à mobiliser la population rurale contre une monarchie dont pourtant chacun s'accorde à reconnaître le caractère dictatorial. Malgré – ou peut-être à cause de – l'appui militaire essentiel de leurs alliés égyptiens, la République, cette *jumhûriya* dont bon nombre d'hommes de la campagne pensent qu'elle n'est autre que l'« épouse de Nasser », doit faire face à une désaffection croissante des tribus (c'est-à-dire à l'essentiel de la société rurale) et les Libres voient se profiler un nouvel échec politique et militaire cinglant. « Pourquoi les deux révolutions yéménites ont-elles successivement échoué », se demande alors le révolutionnaire déçu. La réponse qu'il voit se profiler est claire : les « modernisateurs », pour s'être éloignés de la version la plus intuitive du langage religieux, sont en train de payer, par leur isolement, le prix de leur non-respect d'une règle universelle de la mobilisation politique.

20 Dans *L'Islamisme en face*, j'ai notamment proposé l'hypothèse que, « en reconnectant le processus de modernisation avec l'univers symbolique de la culture intuitive, [la réislamisation] permet que ce processus, jusque-là réservé aux élites urbaines acculturées, affecte l'ensemble des sociétés ».

En 1964, voyant s'effriter dangereusement l'assise du régime républicain de 'Abd Allâh al-Sallâl, Zubayri va alors démissionner de son poste ministériel et partir, accompagné de quelques proches (dont 'Abd al-Majîd Zindânî, futur cadre dirigeant du parti Islah des Frères musulmans), à la rencontre des puissantes tribus de la périphérie de Sanaa. Pour ne plus refaire les erreurs de communication du passé, il décide cette fois que la plateforme idéologique de la réconciliation entre tribus et « modernisateurs » républicains, entre société rurale et élite urbaine, s'appellera ni plus ni moins que le « Parti de Dieu » (Hizb Allâh) ²¹. Fort des enseignements de sa double défaite, il entend bien faire appel aux ressources de la culture la plus traditionnelle des gens des tribus et s'abstraire de ce raccourci moderniste qui les avait dressés contre la première génération des réformistes. Le ralliement des tribus va lui donner raison.

Plus que jamais, avant d'être divine, la loi « de Dieu » était alors, au Yémen comme partout ailleurs, « endogène ».

21 Abdelmalek TAYYIB et François BURGAT, « Muhammad Mahmûd Zubayrî et la fondation du Parti de Dieu », *Chroniques yéménites 1998-1999*, CEFAS, Sanaa, 2000, pp. 63-65.